

袁宏道の文学精神

西村秀人

一

明の袁宏道（一五六八―一六一〇）の詩論は、その「小修の詩に敘す」（錦帆集卷二）に、「性靈を獨抒して、格套に拘わらず、すなわち、「ただ自分の内なる思いのそのままを吐露して、できあいの外的な規範にとらわれない」という言葉に端的に表明されているということで、一般には「性靈説」として知られている。そしてその主張は文学史の上では、「文は秦漢、詩は盛唐」をスローガンとする古文辞派の、擬古主義の弊風を矯めるのに功があった、というふうに見るのが通説である。たとえば『四庫全書総目提要』（集部・別集類、袁中郎集四十卷の項）は言う、

前後七子遂に漢に仿^{なぞ}い唐を摹^{うつ}し、轉た一代の風氣を移す。其の末流に迫^{おそ}んでは、漸く偽禮を成す。塗澤の字句、鉤棘の篇章、萬喙一音、陳因して厭を生ず。是に於いて公安の三袁又其の弊に乗じて之を排抵す。三袁とは、一は庶子宗道、一は吏部郎中道、一は即ち宏道なり。其の詩文は板重を變じて輕巧と為し、粉飾を變じて本色と為し、天下の耳目を一新に致す。

ただ、『四庫全書総目提要』は続けてこうも言う、

然れども七子は猶お學問に根ざすも、三袁は則ち惟だ聰明を恃むのみ。七子に學ぶ者は曠古に過ぎざるも、三袁に學ぶ者は、乃ち其の小慧に矜りて、律を破り度を壞すに至る。名づけて七子の弊を救うと為すも、而も弊又甚だし。

清の初め、朱彝尊（一六二九—一七〇九）は三袁（宏道はその中心人物）のことを「公安袁無學兄弟」（胡永叔詩序）と呼んだ。ここに「學」といい、先に「學問」というものは、伝統的な儒教の規範体制を知ることであるから、まずはあらゆるできあいの規範に凭りかかるなど主張した宏道に対する評価が、清の儒者からすれば、「律を破り度を壞」しかなないもの、すなわち「無學」ということになるのも自然ではある。ただ「無學」は、当時にあつては殆ど無価値に等しい意味であれば、そうした評価は些か一方的で、酷に過ぎると私には思われる。更に言えば、できあいの規範に凭りかかることを拒否する宏道の姿勢を、いきなり反儒教と断定するのも早計である。たとえば朱子学と違つて陽明学は、理を予め措定することはしないのであるから。ともあれ、『四庫全書総目提要』に見るような評価、つまり宏道の主張が結局擬古主義批判以上の意味を持たなかったと見る評価は、現在もまだ大方のものであろう。

確かに宏道は自ら言ったことがある。「弟は才は綿薄なりと雖も、時詩の陋習を掃うに至つては、末期の先驅為り。歐（陽脩）、韓（愈）の極冤を辨じ、鈍賊の巢穴を搗つは、我より前、未だ先に發する者有るを見ず。亦た弟の得意の事なり」（瓶花齋集卷十、答李元善）と。宏道三十二歳の時の発言である。しかし彼の主張には、擬古派の「詩精神の欠如した、無感動な、形骸だけの、要するに「詩」の不在ないわゆる詩を厳しく拒否する」（入矢義高、中国詩人選集二集十一『袁宏道』解説、一九六三年、岩波書店刊）以上の思いはなかったのか。入

矢義高『袁宏道』は説く、「詩壇の改革者を以て任じ」た袁宏道であつたが、「三十歳代半ばを過ぎる頃から、若かりし頃の自分の詩を反省し、その余りな「刻露」^{あらわ}さを悔いる言葉が、つぶやかれはじめる」、「昔日の軒昂たる自信が、今はなんとなくささくれた追憶となつてよみがえってくる。かれの詩はしばしば「清新輕俊」と批評される。それは裏返せば、厚みがないということ、宏道じしんの言葉を借りれば「蘊藉少なし」ということである」と。つまり、図式的には、『四庫全書總目提要』の評価と同軌であつて、宏道の主張を擬古主義批判の視点からとらえ、更に、その主張には學問の裏打ちを欠くがための限界があつたと総括している。また更に入矢氏は、「彼（宏道）は、文学の形式面については殆んど全然とり上げることはいしない。彼が説くのは、いわば文学精神のみについてであつたといつて差支えない。この態度は、七子の擬古主義への批判として最もよくその虚を衝きうる意味で、効果的であり賢明であつたといえよう」（「公安から竟陵へ」、一九五四年、東方学報、京都25）とも言っている。文学史の上では、百年にもわたる擬古派の盛行の後に登場したのが公安派である以上、公安派の擬古主義批判が、第一義的に問題にされるのは道理ではある。しかし、袁宏道の文学は、そのすべてが反擬古主義に収斂するとしてよいものなのか。

二

たとえば宏道三十歳の時、それは「小修の詩に叙す」において「性靈を獨抒」すべきことを主張した直後のことであるが、友人に宛てた手紙に彼はこう言っている。

弟の遊覽の詩章、近ごろ亦た帙を成す。其の中、人を驚かすの語に非ざれば、則ち人を嘖^{いん}るの語なり。人を嘖る者は、人の嘖る所と為るなり。

（解脱集卷四、呉敦之）

「人を嗔るの語」とは、他者を批判する言葉であろう。たとえば「官は利に縛られ、隠者は名に囚わる」（解脫集卷二、湖上別同方子公賦其五）、「俗吏は貌態工みに、末世は禮法嚴し」（解脫集卷二、舟中寄江進之得珠簾字其二）などなど。事情は詩文を論しても同じである。「世人は詩を以て詩を為れば、未だ詩を為るの苦しみを免れず。弟は打草竿、劈破玉を以て詩を為る。故に樂しむに足る」（解脫集卷四、伯修）。これに對して、「人を驚かすの語」、つまり人をはつとさせる言葉とは、誰彼を標的にして嚙みつく言葉ではなく、詩人の内面に湛えた思いを媒介し、それを偶然他者に伝えうるような言葉であろう。宏道自身の言葉を借りれば、「性情觸るる所、偶爾相關わる」（瓶花齋集卷十、答劉光州）というような。つまり、この時は、批判されるべき特定の他者というものは存在しない。この理解がさほどの外れでなければ、宏道にとつて擬古主義批判は、彼自身が「人を嗔る者は、人の嗔る所と為る」と言うところにも微かに窺われるように、やむをえないものであり、あくまでも彼の一つの面貌であつて、彼の本来の詩の探究の道はといえば、むしろ「人を驚かすの語」の方にあつたのではあるまいか。であれば、彼の詩論の核心をなす思いもまた、そこにあるはずである。では「人を驚かすの語」とは、具體的にどのようなものかと問われれば、それを一々指摘するのは難しい。なぜなら、驚くか否かは、人により時によるであらうから。いったい「人を驚かすの語」が、どのような内容のものだったかについては、論述の便宜上、後述に含めることにする。

ところで、「小修の詩に敘す」には、周知のごとく、擬古主義を痛罵する言葉が並ぶが、その中で彼がアンチテーゼとして挙げていることを、その文章の順に示せば、一つには、詩は「優劣を以て論ず可からず」ということ。また一つには、後世に伝わる詩は、擘破玉・打草竿のような、「性に任せて發して尚お能く人の喜怒哀樂、嗜好情欲に通」じる民謡であらうということ。更にもう一つには、眞の詩とは、「情至れるの語」であつて、そ

これは「自ずから能く人を感じしむる」ものだということである。そのうち、詩は「優劣を以て論ず可からず」という主張は、秦漢の文や盛唐の詩を最も優れた価値を有するものとして、模倣すべき対象に設えた擬古派を、直接批判するものと言えるであろう。しかし次の、後世に伝わる詩は民謡であろうという主張については、たとえば擬古派の前七子の領袖李夢陽（一四七二—一五二九）に、入矢義高『明代詩文』（中国詩文選二十三）（一九七八年、筑摩書房刊）も指摘する次のような言葉がある、

孔子曰く、禮失われて之れを野に求む、と。今、真詩は乃ち民間に在り。而して文人學子は、顧つて往往に
して韻言を為りて、之れを詩と謂う。
(空同子集^②、詩集自序)

入矢氏はこれを、「民間の真詩にプロの詩人先生の詩を鋭く対置させた批判である」とし、宏道の真詩論と「見事に揆を一にする」と見る。

次に、真の詩は「情至れるの語」であるという主張に関わつては、同じく李夢陽に次のような言葉がある。

人道は情を以て言う。
(空同集卷六十五、化理上篇)

これは『易』謙卦彖辞、「天道は盈てるを虧いて謙に益し、地道は盈てるを變じて謙に流し、鬼神は盈てるを害して謙に福いし、人道は盈てるを惡んで謙を好む」の意の解釈であるが、ここで李夢陽は、天道、地道、鬼神が人間の「分限」を超えるものであるとした上で、人間が生きているということの根底に情を据えているのである。更には、次のように言う。

情は性の發なり。然れども訓みて實と為すは、何ぞや。天下未だ不實の情有らざればなり。

(空同集卷六十六、論学上篇)

人間にとって、情こそは真実なものである、という考えである。李夢陽と袁宏道それぞれにおける情と理の関係

如何は今は置くとして、擬古派も情を軽視したわけではなく、むしろ重視したのである。入矢氏は、この真の詩は「情至れるの語」であるという主張については、「民謡真詩論に対する端的な注解となりうるであろう」（『擬古主義の陰翳」、前出『明代詩文』）と言い、また「真詩」とは、「擬古派に対する批判用語であり、同時にまた彼自身における個性尊重主義の自然な表白であつた」（『真詩』、『吉川博士退休記念中国文学論集』一九六八年、筑摩書房刊）と言う。つまり、「情至れるの語」こそが真の詩であるという宏道の主張は、李夢陽以来すで見られる民謡真詩論の端的な注解であり、また個性尊重主義の自然な表白であるが、しかし同時に擬古派に対する批判用語でもあると言う。因みに、個性尊重主義は、よく言われるように、宏道に始まるわけではなく、従つて入矢氏も「彼自身における」と注釈をつけるのであるが、これを擬古派との関連で言えば、後七子の領袖王世貞（一五二六—一五九〇）にも、次のような言葉がある、

真の我有りて、而る後真の詩有り。

（弇州統稿卷五十一、鄒黃州鵠鵠集序）

さて、入矢氏の「真詩」論に従えば、宏道は擬古派の主張をよく理解していなかった、ということになる。民謡真詩論という個性尊重主義といい、それらは擬古派をも巻き込んだ文学上の一つの潮流であつたにもかかわらず、宏道は独自の説のごとく、それらのことを擬古派へ向けた批判の根拠にした、ということになる。つまり、「小修の詩に敘す」の主張は、「詩は優劣を以て論ず可からず」の論、すなわち秦漢の文や盛唐の詩を最高の価値を有するものとしてこれを模擬することを批判する論、これを除いては、擬古主義に対する明確なアンチテーゼとはなり得ておらず、だとすれば、その擬古主義批判の議論も、議論としては、随分ばやけたものだったことになる。もつとも、このことを逆照射すれば、同じ潮流の中にいながら相手のことをよく知らずにぶつけた主張のなかに、むしろ宏道独自の、入矢氏の言葉を借りれば、「彼自身における」思いが潜んでいるのかもしれないが。

宏道の擬古派理解に關しては、三十一歳の時の言葉に次のようなものがある。

文章の燦爛は、北地（李夢陽）、太倉（王世貞）の輩の若き、豈に才無しと曰わんや。然れども尚お敢えて有宋の諸君子と敵さざるに、遽かに敢えて漢唐を望まんや。

（瓶花齋集卷九、答梅客生）

擬古派の頭目である李夢陽、王世貞の才を一応は認めながらも、宋にも及ばない彼らが、一足飛びに漢唐を模擬するのはおかしいと批判している。また三十五歳の時には、次のように言う。

于鱗（李攀龍）には遠體有り、元美（王世貞）には遠韻有り。然れども摹擬を以て其の骨を損なう。

（瀟碧堂集卷十八、答徐見可太府）

やや時を経て、李攀龍（一五一四～一五七〇）や王世貞の詩が、伝統的な詩のスタイルを備えていると認めらしく見えるが、批判の矛先が、やはり模擬に向いている。更に、三十九歳の時になると、宏道は次のように言う、僕は碌碌たる凡材なるのみ。楊（朱）の髓を嗜みて、佛の膚を竊み、莊（周）の唇を腐らせて、儒の目を鑿ち、閑居の小人を醜み、併せて今の名の高き者を疑いて、以て外に徇いて情あらずと為し、並び生き並び育くるの齊民を師として等しく其の事を同じくす。詩文に至っては、乖謬尤も多し。名家を以て鈍賊と為し、格式を以て涕唾と為し、心を師として口を横にして、自ら謂えらく、世に于ける一大戾なるのみと。

（瀟碧堂集卷十九、袁無涯）

「格式」にとらわれる擬古主義への批判が行き過ぎであったと、自分の往年を反省するようである。しかし、こうした反省は、実は宏道三十歳の時にも、すでにある。

不肖、之れ（擬古主義の弊風の蔓延）を惡むこと深し。所以に立言も亦た自ずから矯枉の過ぎたる有り。

（解脫集卷四、張幼于）

宏道三十歳といえは、「小修の詩に敍す」を著した直後のことである。因みに、宏道三十三歳の時には、次のようにも言っている。

それ復古は是なるのみ。然れども剿襲を以て復古と為すに至つて、句比ベ字擬らえ、務めて牽合を為し、目前の景を棄てて、腐濫の辭を摭い、才有る者は法に詘せられて、敢えて自ら其の才を伸ばさず、之れ無き者は一二浮泛の語を拾い、幫湊して詩と成す。智者は習に牽かれ、愚者は其の易きを樂しみ、一唱億和して、優人騶子も皆雅道を談ず。ああ、詩の此こに至つては、抑も差す可きなり。（瓶花齋集卷六、雪濤閣集序）

つまり「復古」は認めるのである。さらに、「雅道」すなわち風雅の道はこれを尊重するのである。「法の否定主張が、儒教的な礼教主義と対決」（松村昴「袁宏道から袁枚へ」、『明清詩文論考』二〇〇八年、汲古書院刊）するのではない。それはともかく、ここでも宏道が批判しているのは、模擬という方法に自らを束縛され、あるいはそこに安住することなのである。

このように擬古派への言及を見る限りにおいても、宏道の擬古派批判というものは、端的には模擬、すなわちできあいの規範に安易に凭りかかることへの批判につきるのであり、しかも宏道は、その自らの批判が少し過激であることに、当初から気付いていたのである。にもかかわらず、袁宏道の主張を、擬古主義へのひたすらな攻撃と捉えて済ますとすれば、それは些か早計なのではあるまいか。それでは、彼の文学精神は、模擬批判のみ、それもあまり確固としないもの、という情けないことになってしまう。ならば宏道はいつたい内に何を確信して情の吐露を主張したのか。思うに、彼の擬古主義批判は、やむをえず誘発された、いわば第二義的な、意見の表出にすぎなかったのではないか。というのは、宏道は三十歳の時、次のように言っている。

弟の道を學ぶは、魔に遇いて墮落し、傍ら趣を生じる者なり。何ぞ多く尚ぶに足らんや。

（解脱集卷四、桑武進）

当時「魔」とは、溝口雄三氏によれば、「悟りを障げる悪鬼である。ただしそれは自己の外にあるものでなく、あくまでも自己の内に潜むもので、それが外事に触発されて盲動する」（荒木見悟・溝口雄三『朱子、王陽明』中公バックス世界の名著十九、一九七七年、中央公論社刊）というものである。宏道は、擬古主義が隆盛するという時代の状況に触発されて、本来の探究とは違う方向、つまり擬古主義批判などという方向へ盲動したのではないか。そもそも宏道の詩論は「性命の学」、入矢義高氏の言葉を借りれば、「人生とは何ぞや」または「人生いかに生くべきか」という課題の参究、これに由来している。弟の中道（字小修）によれば、宏道は二十二歳の時、當時翰林院編修であつた兄宗道から、「性命の学」のことを聞き、深くこれを信じたという。そして二十六歳の時、李卓吾（一五二七～一六〇二）に導かれ、それまでの自分が、「陳言を掇拾し、俗見を株守し、古人の語のもとに死して、一段の精光も披露するを得ざりし」ことを始めて知つたのだという（珂雪齋文集卷九、吏部驗封司郎中中郎先生行状）。ここに「精光」とは、いわば生命の輝きを言うであろうが、中道に従えば、宏道の「性命の学」は、端的には言葉の問題であつた、ということになる。李卓吾との関わりは、文学上の影響のみならず、強く社会的政治的な意味合いも帯びざるをえないが、中道は兄の人生をまとめるにあたって、そう述べている。

儒教にあつては、言葉は学ぶものである。「詩に興り、禮に立ち、樂に成る」（論語、泰伯篇）という。孔子は弟子たちに、なによりも先ず詩經の言葉を学ばせた。宏道は「古人の語のもとに死ぬ」ことを拒否した。擬古主義への反発は、宏道にまるで反儒のような趣を添えるかに見えるが、ことはそう単純ではない。たとえば、「詩三百を誦するも、之に授くるに政を以てして達せず、四方に使いして專對する能わずんば、多しと雖も、亦たなにを以て為さんや」（論語、子路篇）でもあるのであつて、古人の言葉も主体的に捉えてこれを生かさなさいとい

けないのである。そもそも、言葉を主体的に、反省的に洗い直す、あるいは、自らの人生の裏打ちをもって生き生きと捉え直すということは、言葉に対する健全な態度ではあるまいか。「智者は習に率かれ、愚者は其の易きを樂しむ」(前出)と宏道は言う。これは擬古主義批判の文脈にはあるが、このことから自体は、なにも擬古主義の弊害を言うのに限るわけではなく、言葉というものの持つ避けられない性質を衝くものでもある。言葉はいくらでも無自覚無反省に使うことができる。無自覚のうちに人を欺くこともできるし、無反省のうちに自分を偽ることもできる。

擬古主義に対する議論そのものは、宏道にとつては目的ではなく、あくまでも第二義的なものであった。三十歳の時には、彼はこう言っている。

弟の遊覧の詩章、近ごろ亦た帙を成す。其の中、人を驚かすの語に非ざれば、則ち人を嘖^いるの語なり。人を嘖る者は、人の嘖る所と為るなり。

(前出)

自論の当否が、宏道にとつて最終の問題ではない。

世人は唐を喜ぶ。僕は則ち唐には詩無しと曰う。世人は秦漢を喜ぶ。僕は則ち秦漢に文無しと曰う。世人は宋を卑しめ元を黜く。僕は則ち文は宋元の諸大家に在りと曰う。

(解脫集卷四、張幼子)

反論のための論である。止揚を目指す訳でもない。弟中道の言葉を借りれば、「意は人の縛執を破るに在り」(遊居柿録卷九、論中郎遺書)なのである。議論は、やむをえないものであった。二十八歳の時には、こう言っている。

弟は小人なり。人の奔走して我を驅逐するは、固より分なり。又何ぞ厭わんや。(錦帆集卷三、湯義仍)

いかにも若気の至りではあるが、議論もやむをえないことであれば、議論の波紋も我が身に引き受けようと

いう覚悟である。やがて、宏道は深く認識するに至る。三十二歳の時の言葉である。

天地の間、一物として是非無き者無し。天地は是非の域なり。心身は是非の舎なり。智愚賢不肖は是非の果なり。古往今來は是非の戦場墟壘なり。

(広莊、齊物論)

関龍逢、比干、伍子胥、屈原の「君に事うるの我」、務光、伯夷、叔斉、漆室女の「身を潔くするの我」、文王の「聖に居るの我」、孔子の「道を行うの我」、微に入り細にわたって指摘(広莊、人間世)したすえに、「天地の間、一物として是非無き者無し」と認識し、そうしてまた是非を争う議論の場へと勇躍身を投じたのでは決してなく、次に見るように、このような是非の相を超克しようとした。換言すれば、自他の我執の相を超えようとしたのである。つまり、議論は、彼の性命の学の探究に、これという確かな自得をもたらしはしなかったということになる。彼は言う。

學道は須く先ず我相を除くべし。

(瓶花齋集卷十、家報)

あるいは、

古人の道を學ぶは、密なるを貴ぶ。惟だに人をして其の長れたるを覚えざらしむるのみならず、亦た且つ盡くは己の是を見わざす。

(瀟碧堂集卷十八、黄平倩)

彼が選んだのは議論をつきつめる生き方ではなく、いわば己の光を和らげる生き方であった。詩も詩論もその生き方に寄り添っていたはずである。

始めて知る、學人は寂寞なる能わずんば、決して徹底受用を得ざることを。

(瀟碧堂集卷十八、李湘洲編修)

宏道は我執を超えるべく、深く自己の内に沈潜した。擬古主義批判などというものが彼の内心を満足させる性質

のものでなかったことは、すでに明らかであろう。弟中道は次のように言っている。

先生（宏道）の詩文、錦帆、解脫の如きは、意は人の縛執を破るに在り。故に時に遊戲の語有り。蓋し其の才は高く膽は大にして、世の毀譽を心にとすること無く、聊か以て其の言わんと欲する所を舒ぶるのみ。然れども其の後は亦た漸く謹嚴に趨る。其の政を論じ學を論ず、山容水態の中に雜り出で、皆膚を剔り骨を見わす。

（遊居柿録卷九、論中郎遺書）

入矢義高氏は、宏道の人生のこの過程を、「昔日の軒昂たる自信が、今はなんとなくさくれた追憶となつてよみがえってくる」（前出）と見たのであつた。口幅つたい言い方をすれば、そうであつたかもしれない。しかし、宏道三十二歳の時の言葉に、次のようなものがある。

弟の學道此の時に至つて、乃ち始めて下落を得るのみ。是れ初心を退却するには非ず。

（瓶花齋集卷十、答陶石簣）

また三十四歳の時にも、

弟の學問は屢々變ず。然れども畢竟初め入門せし者は、更に易う可からず。其の異同の處は、只だ枉がれるを矯めることの直に過ぎしのみ。豈に走る可き別路の有らんや。

（瀟碧堂集卷十八、答陶周望）

中道は言う、「詩文を論じては則ち常に云う、我（宏道）近日始めて稍や進み、往事の大披露の蘊藉を少くを覺ゆ、と。此れ則ち弟獨り之を知る。而れども兄（宏道）の爲る所は日に新たにして已まざるものなり。息まざるものは道なり、盡きること無きものは生なり。諸位を経歴し、習氣を磨鍊し、天上人間、隨意寄託す。何ぞ憾まんや、何ぞ憾まんや」（珂雪齋文集卷十、告中郎兄文）と。求道はその死の日までやむことはない。汲んでも汲み尽くせないものは生命である。宏道の文学は日に新たにして已まなかったと、弟中道も言う。「性命の学」探

究の姿勢は、そもその初めから変わらなかったという宏道の言葉に、ここは耳を傾けたいと思う。

三

「小修の詩に敘す」のなかで、宏道が一番言いたかったことは何か。模擬に対する批判であれば、情を主張すればよい。しかし、詩が情を詠むものであるというのは、極めて普通のことではある。宏道がここで一番思いを込めたこと、それは次の部分にあると私は思う。

蓋し弟（小修）は既に志を時に得ざれば、感慨多し。又性豪華を喜びて貧窘に安んぜず、光景を愛念して寂寞を受けず、百金手に到れば頃刻にして都て盡くす。故に貧を嘗む。而るに嬉戯に沈湎して樽節を知らず。故に病を嘗む。貧、復た貧に任せず、病、復た病に任せず。故に愁い多し。愁い極まれば則ち吟ず。故に貧病無聊の苦を以て之を詩に發せば、毎毎哭くが若く罵るが若く、其の生を哀しみ路を失えるの感に勝えず。予、讀みて之を悲しむ。

ここに描かれているのは、弟小修があくまでも自分らしく生きるが故に、否応なく、窮状に陥っていく様である。その苦しい思いを、そのまま詩に詠えば、その悲劇性が、その人のその人たる所以とともに、読む者の心に自ずから伝わる、と宏道は考えている。上述に見た宏道の「情至れるの語」の主張、すなわち、「大概、情至れるの語は、自ずから能く人を感じしむ。是れを真詩と謂うなり。伝う可きなり」という一文は、実は、民謡真詩論の後ではなく、この「生を哀しみ路を失った」人間のあり様を承けて、その直後に続くのである。宏道に置き換えてみよう。「人を嘖る者は、人の嘖る所と為る」（前出）、つまり世間を批判すれば、逆に世間から批判される。

「人の奔走して我を驅逐するは、固より分なり」（前出）、つまり世間の非難は分かっている、自分を偽るので

なければそうせざるを得ない、そうするとますます世間に居場所を失って苦しくなるが、それも仕方がない。それは抗うことのできない勢いであり、その抗うことのできない窮苦の軌跡を見れば、人はこれを悲しまないでいられようか。その人間が上等であるか下等であるかは、問題ではない。嘘偽りのないあるがままの自分をむきだしに晒す、言い換えれば「大披露」(前出)する、そこに始めてその人が姿を現わす。ひいては、その人を取り巻く現実が、その姿を現す。

己を偽らずに自分らしく生きようとすればするほど、「生を哀しみ路を失う」羽目に陥らざるをえないという、自分を偽らない人間の悲劇的なあり様への憤りこそは、当時の宏道の文学精神の核心だったと思われる。「詩は趣を以て主と為す」(華菴遊草卷二、西京稿序)とする宏道であるが、三十歳の時、その「趣」を論じて次のように言っている。

愚不肖の趣に近きは品無きを以てなり。品愈いよ卑きが故に求むる所愈いよ下る。或いは酒肉を為し、或いは聲伎を為し、心に率^{しやう}いて行いて忌憚する所無く、自らは以て望みを世に絶つと為す。故に世を擧げて之を非り笑いて顧みず。此れ又一趣なり。

(解脱集卷三、敍陳正甫會心集)

宏道はこの文で、「正等正覚最上乘」とする「童子」の趣、「趣を求めずと雖も、趣之れに近づく」とする「山林の人」の趣の次に、最低の趣として、この「愚不肖」の趣を挙げるのであるが、この「愚不肖」の「心に率いて行いて忌憚する所無き」生き様は、まさに上述の小修の生き様に重なるであろう。

そもそも、「面に端容無く、目に定睛無く、口は喃喃として語らんと欲し、足は跳躍して定まらず」という「童子」の趣には、いかにも生き生きとした生命の充実があり、「人生の至樂、真に此の時を踰ゆるもの無し」であったとしても、現実の人間には望むべくもない⁽³⁾。「山林の人」の趣は、「拘せらるる無く、縛さるる無く、自在

に日を度る」ことのできる人の趣であるが、これはいわば現実を逃避した人の趣である。であれば、現実の中で生きていく者には、「愚不肖」の趣しか残されていない。宏道が自らの人生の中で詩に現すのも、この「愚不肖」の趣である。それは、誰しもが持っていたはずの生き生きとした生命力を毀傷し、あるいは喪失した、窮苦に病む心そのままのあり様である。たとえそれが、常情を逸脱しようとも、それが嘘偽りのない生命のあり様なのである。「天の命ずるを、之れ性と謂い、性に率うを、之れ道と謂い、道を修むるを、之れ教と謂う」と、『中庸』には言う。宏道がこの「性」を「心」に替えるのは、彼が朱子の学を峻拒し、陽明の学を受け継ぐからであろうが、⁴宏道がここで『中庸』を意識することは、彼が他にも「各おの其の性に任すのみ。性の安んずる所、殆ど強う可からず。性に率いて行う、是れを真人と謂う」（錦帆集巻二、識張幼于箴銘後）と言っているところからも明らかである。宏道にとって、「心に率う」「愚不肖」こそは「真人」なのであり、ひいては「道」を求める人であつたに違いないのである。宏道二十九歳の時の言葉、

世上、未だ一人として苦境に居らざる者有らず。其の境、年に變じて月に同じからず。苦も亦た之に因る。

（錦帆集巻三、王以明）

人、苦處に到れば、情自ずから深きのみ。

（錦帆集巻二、龔惟学先生）

あるいは、三十二歳の時の言葉、

天地は獄の如し。其の中に入る者は、勞苦無量なり。年長らえば獄も長らうること老囚の若き有り。

（広莊、養生主）

人間は本来は「童子」の如く、生き生きとしていなければならないと考える宏道にとって、現実の人間は囚人のようなものであつた。この基本の認識は、その後も変わらない。宏道三十六歳の時の言葉、

詩能く人を窮せしむ。窮する者は工みなり。瘦島寒郊は、飽頓無きなり。

（瀟碧堂集卷五、贈陳正夫）

歐陽脩は、「詩の能く人を窮せしむるには非ず。殆ど窮する者にして後に工みなるなり」（『梅聖俞詩集序』）と言ったのであった。宏道の認識はこれと異なる。詩の道を探究すれば人は窮境に陥る。窮境にあるものの詩は、自ずから人を感動させる。賈島・孟郊の詩が瘦せ細っているのは、十分な挫折がないからだ、と言う。擬古主義の盛行という状況が、宏道をこのように追い込んだように思われる。

因みに、袁宏道が徐渭（字文長）（一五二一—一五九三）を世に顕彰したのは、よく知られるところであるが、宏道三十二歳の時に著された「徐文長伝」（『瓶花齋集卷七』）には、次のように言う、

文長既に雅に時調と合わず。當時の所謂騷壇の主盟者は、文長皆叱して之を奴とす。故に其の名は越を出でず。悲しいかな。（中略）先生、數奇已まず、遂に狂疾と為る。狂疾已まず、遂に圜圜と為る。古今の文人の牢騷困苦、未だ先生の若き者有らず。（中略）余謂えらく、文長は之くとして奇ならざるは無き者なり。之くとして奇ならざるは無し、斯れ之くとして奇ならざるは無きなり。悲しいかな。

まるで、「小修」や「愚不肖」の生命の軌跡の如くである。宏道が徐渭を顕彰したのは、なによりも、徐渭の人生の軌跡のまたとはない悲劇性に心打たれたからである。因みに、内山知也「徐渭の狂気について」（『明代文人論』一九八六年、木耳社刊）は、徐渭を論じて次のように述べている。「こういう多くの詩編に彼の率直な美しい人間性を見ることが出来る。そしてそのように自己に正直に生きねばならないことを陽明学左派の師季本は教えたのである。その結果が前述のような悲惨な病気であったとしても、その罪は彼にはない。むしろ彼の手には負えない暗い環境が彼をそこに陥れたとしか言いようがないのである」と。

四

「息まざるものは道なり、盡きること無きものは生なり」(前出)と中道は言ったのであった。宏道は己の光を和らげ、是非の争競の場を超えて、どのような境界へ至ったのか。擬古主義批判の場を超克して、彼は自分の文学をどのように深めたのか。三十七歳の時、彼は次のように言っている。

未だ悟らざる時は、觸るる處皆妄なり。人と争競するが如きは、固より人我の相なり。即え退讓するも、亦た人我の相なり。我、人と争うを以て、我、能く人に讓る。之を總じるに人我なり。既に悟る時は觸るる處皆真なり。人を待つに平易なるが如きは、固より人我の相に非ず。

そしてまた次のように言う。

世間には一種平易質實にして、道と相近き者有り。

(瀟碧堂集卷十九、黄平倩)

宏道三十七歳の時は、彼がひとつの覚醒を得た、いわば人生の転換点にあたる。ここで宏道が思い至ったのは、平易質實ということであった。平易質實とは何か。更に宏道の言うところを見てみよう。

此の事(性命の学)は、只だ安心を求むるのみ。便ち官と作るも好し、農夫と作るも好し、僧見市賣と作るも亦た好し。(中略)凡そ事は只だ平常にし去るのみ。必ずしも群を驚かし衆を動かさず。纔かに絲毫の奇特の心有れば、便ち是れ名根、便ち是れ忌憚無きの小人なり。反つて名利を好む人の真實穩安にして、遮欄無く、委曲無く、名利場中に於いて大自在人と作るに若かず。(中略)詩文は是れ吾が輩の一件の正事なり。

(瀟碧堂集卷十九、黄平倩)

ここに言う「安心」は、もちろん単なる気安めではなく、「平常」、すなわち「平易」「質実」と表裏する。そし

て宏道にとっては、詩文こそは「平常」「平易」「質実」の謂いなのである。宏道は三十九歳の時、若い頃を振り返ってこう言ったのだった。

僕は碌碌たる凡材なるのみ。楊（朱）の髓を嗜みて、佛の膚を竊み、莊（周）の唇を腐らせて、儒の目を鑿ち、閑居の小人を醜み、併せて今の名高き者を疑いて、以て外に徇こころいて情あらずと為し、並び生き並び育くるの齊民を師として等しく其の事を同じくす。

（前出）

「並び生き並び育くるの齊民を師として等しく其の事を同じくする」のは、すでに若い頃からの志向だ、と言うようである。人生は螺旋と言うべきか。確かに、宏道はすでに二十九歳の時、通俗小説『金瓶梅』に関心を寄せ、おまけに、枚乗の「七發」よりもすぐれているところが多いと言ったのだった（錦帆集卷四、董思白）。それはともかくとして、ここに「並び生く」とは、『莊子』齊物論の、「物は彼に非ざるは無く、物は是れに非ざるは無し。彼よりすれば則ち見えず。自ら知れば、則ち之を知る。故に曰く、彼は是れに出で、是れも亦た彼に因る、と。彼と是れと方あたび生くるの説なり」を意識するであろう。是非の争論を超えて、方あたび生き方あたび死する、あるがままの自然を受け入れよと説くものである。また「並び育く」とは、『中庸』の、「萬物並び育きて相害せず。道並び行われて相悖たがひらず」を踏まえる。それは万物が並び生きて互いに害さない世界をいうものである。つまり、本来的にあるがままの世界、すなわち「平常」「平易」な世界、その世界の現前の要諦が、宏道にとっては「質実」ということになるであろう。因みに、彼がここに導かれたのには、羅汝芳（号近溪）（一五一五～一五七九）の影響が大きかった。

「徳山塵譚」（前出）の終わりに、彼はこう言っている。

能く自家の身子を打倒して、安心して世俗の人と一樣なるが若きは、上根宿學に非ざれば能わざるなり。此

の意、孔（子）、老（子）より後は、惟だ（王）陽明、（羅）近溪のみ之に庶幾し。

そして更に、三十九歳の時には、

羅近溪曰く、聖人は、常人にして肯えて心を安んずる者なり。常人は、聖人にして肯えて心を安んぜざる者なり、と。此の語、聖學の髓を抉るなり。

（瀟碧堂集卷十九、答陶周望）

と言っている。質実とは、虚飾を排することであろう。「句比べ字擬える」（前出）としか見えなかった擬古主義も、もちろん虚飾であればこれを排し、同時に自らの虚飾も削って、つまるところ、自分そのものにならないければならない。四十一、二歳の頃、宏道は文を論じて、次のように言っている。

古の文を為る者は、華を刊りて質を求め、精神を斲りて之を學ぶ。唯だ真の極まらざるを恐るのみ。一變して辭を去り、再變して理を去り、三變して吾が文を為るの意忽ち盡く。水の澹に極まり、芭蕉の空に極まるが如し。機境偶たま觸るれば、文忽ち生ず。風高くして響作り、月動いて影從えば、天下翕然として之を文とす。而も古の人は自ら以て文と為さず。是れ質の至れる者なりと曰う。（中略）質は道の幹なり。

（箋校卷五十四、行素園存稿引）

徹底して自らの虚飾を削り、自らの精神をぼろぼろにして、やがて自分そのものになる。その虚しくした心に、偶々触れるものがあれば、それがそのまま文となる。つまり、万物が並び生きて互いに害さない世界、本来的にあるがままの世界、すなわち「平常」「平易」な世界が、俄に現前する。

人は各おの其の靈なる者を以て心と為し、注ぐ者を欲と為す。（中略）己有れば則ち分別有り。分別有れば、則ち町畦有り。町畦有れば、壅闕有りて、天地の生機は乃ち病む。

（箋校卷五十三、策第三問）

と彼が言うように、己を虚しくした心に時あつて感応するものは、「天地の生機」である。虚しい心の奥底の靈

なるものが動き出す時、それは祝福のように降りてくるのに違いない。嘗ての真詩は、「率性」の真人が、自らの赤裸々な思いを無心に注ぐ、生命の様態であった。しかし後年の真詩は、「質」なる真人、すなわち個我を超克した自分そのものであるところの虚心に、時あつて托される、本来的にあるがままの生命の様態である。

宏道四十二歳、最晩年の詩に次のようなものがある。

荒草披秦殿

荒草 秦殿を披おおい

秋花綴漢城

秋花 漢城に綴る

我行南山道

我れ南山道を行けば

如閱古圖經

古圖經を閲するが如し

遺跡依稀是

遺跡 依稀よとして是きも

長老失其名

長老も其の名を失う

一步一佇思

一步一たび佇み思う

斷壘誰締營

斷壘 誰か締營すと

又如披蠹簡

又蠹簡を披くが如く

冥搜捐心神

冥搜 心神を捐う

雖以意推求

意を以て推求すと雖も

邊傍非故形

邊傍は故の形に非ず

西都賦所載

西都の賦 載する所

一一盡敬傾

一一盡く敬傾す

飛燕舊舞處

飛燕 舊^かて舞う處

田夫扶耒耕

田夫 耒を扶けて耕す

沉香舊亭子

沉香の舊亭子

湖石尚娉娉

湖石は 尚お娉娉たり

清風發虛竅

清風 虚竅より發す

其中有性靈

其の中に性靈有り

(破研齋集卷三、秦中雜詠和曹遠生)

宏道が淡々と詠む光景は、虚しくも人の世の常の有り様、本来的なあるがままである。「清風 虚竅より發す」のイメージは、『莊子』齊物論に、「大地の噫氣はその名を風という。是れ唯だ作ること無きのみ。作れば則ち萬竅^は怒しく鳴る。(中略)厲風^{わた}濟れば衆竅虚と為る」とあるのを下敷きにするであろう。大地がふとおくびをする、と、穴という穴が激しい音を立てる。しかし、その激しい風が吹き渡ったあとは、天地がもとの静寂に戻る。人間の歴史も、いわばこのようなもの。宏道は今、「秦殿」や「漢城」とともに、その静寂の内に立ち、自分そのものの心に、あるがままの光景を受け入れている。「清風」は、『詩經』大雅、烝民の、「穆として清風の如し」を踏まえる。鄭箋に、「穆は和なり」とある。「清風」は、和らかな風である。喜怒哀樂の調和した詩のことである。宏道は、「夫れ和は他に非ず。喜怒哀樂の節に中^{あた}る者なり。(中略)詩は人情の鳴かんと欲する所に因りて、自ずから抑揚を為し、和の口に達する者なり」(箋校卷五十三、和者樂之所由生)と言う。「其の中に性靈有り」は、陶淵明を意識する。「飲酒、其の五」に、「菊を采る東籬の下、悠然として南山を見る。山氣日夕に佳く、飛鳥相與に還る。此の中に真意有り、辯ぜん^と欲して已に言を忘る」とある。宏道は若い頃から陶淵明を意識するが、後年はその詩を「淡の至り」であるとして(瀟碧堂集卷十一、敍高氏家繩集)、陶淵明を最高の詩人と評価

している。さて、虚しい心から、和らかな風が立つ。その内に、生命の真実がある。その真実は言葉をもって論ずることはできないが、虚飾を去った心には、思いがけず気付かれるものである。宏道の若い頃の言葉が思い出される。

世人の得難き所の者は、唯だ趣のみ。趣は山上の色、水中の味、花中の光、女中の態の如く、善く説く者と雖も、一語も下す能わず。唯だ心に會する者のみ、之を知る。
(解脱集卷三、敍陳正甫會心集)

擬古主義への批判精神は、様態を変えてはいても、いまだに衰えていないと言うべきであらう。
さて、宏道は四十二歳の時、次のように言っている。

ああ、世は但だ才氣の以て事を集^なす可きを知るのみ。而して惡んぞ天下の用を妙にする者の、趣を識るに在るを知らんや。才氣は、疾風振落して、枯朽自ずから除かるが如し。趣を識るは、明月澄空にありて、萬象朗徹なるが如し。是の故に点を以て三子を論ずれば、宇宙の自ずから清くして、經世者の攪擾するを覚ゆ。
(中略) 此れ夫子の点に與する所以なり。其の用の大いなるに與するなり。而して其の不用を謂うには非ず。

(箋校卷五十三、策第五間)

「点」とは曾哲のこと。話は『論語』先進篇に見える。宏道は「点」を、「趣を識る」人、すなわち詩人に見立てている。自分を虚しくし、自分そのものとなつた澄んだ心には、万象が本来の姿をくつきりと現す、それが、時あつて「經世者」を「攪擾」させる、と言う。自らの精神をもぼろぼろにし、自らの足場をも崩したすえの、いわば透明な批評眼をもつて、世の中のあるがままを詠む詩が、時あつて為政者をはつとさせ、うろたえさせる、と言う。要するに、詩を諷刺に位置づけているのである。儒者というべきである。後年の宏道にとっては、詩は単なる楽しみではない。⁽⁵⁾ 中道は言ったのであつた、「其の後は亦た漸く謹嚴に趨る。其の政を論じ學を論ず、山

容水態の中に雜り出で、皆膚を剔り骨を見わす」(前出)と。

註

- (1) 作品の制作時期は、錢伯城『袁宏道集箋校』(一九八一年、上海古籍出版社刊)に従った。以下『箋校』と略す。
- (2) 六十八卷本『空同子集』である。四庫全書所収六十六卷本『空同集』には、「詩集自序」を載せない。
- (3) 「童子」は、単にあどけない子供形容ではない。乳が欲しければ聞き分けもなくなる子供である。また、この「敍陳正甫會心集」の中で、「童子」は、孟子の言う「赤子」や、老子の言う「嬰兒」に並べられているように、それは道德の問題なのである。
- (4) 朱子が「性即理」とするのに対して、王陽明は「心即理」を唱えた。因みに、宏道三十歳の時の詩に、「濃淡、粧いは常に變じ、天喬、性は亦た靈なり」(解脫集卷一、飲湖心亭同陶黃道元方子公賦)と言う。また、「人は各おの其の靈なる者を以て心と為し、注ぐ者を欲と為す」(箋校卷五十三、策第三問)と言う。宏道にとって心とは、なによりも生き生きとして活発に動くものであった。
- (5) 入矢義高『明代詩文』は、次のように言っている。「彼ら(袁氏兄弟)はいかにも文学改革者としての意

気は相当なものではあったが、共通のスローガン——たとえば「性靈主義」といったようなもの——のもとに同志を糾合して集団的行動を起こそうとするような志向は毛頭なかった。そういう実践家になるには彼らはあまりにも高踏的でありすぎたのである。またあるいは、「彼は実は根っからのエピキュリアンであった。生活を楽しみ、友との交わりを楽しみ、同じように詩文を作ることを楽しみとした。彼が後年しばしば、文学は「趣」を知ることにあるという意味のことを言うのもそれである」と。若い頃の袁宏道は、確かに高踏的であり、また、ここに言う「エピキュリアン」というような側面もある。しかしこの見解には、袁宏道の後年が十分には顧慮されていないように思われる。